

Prace Etnograficzne 2014, tom 42, z. 1, s. 47–59
doi: 10.4467/22999558.PE.14.004.1705
www.ejournals.eu/Prace-Etnograficzne/

Natalia Zawiejska
Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Ewangelikalne geografie postkolonialnej Lizbony¹

Abstract

Evangelical Geographies of Post-colonial Lisbon

African evangelical immigrants residing in Lisbon and Lisbon suburban areas exercise different spatial and space making practices to insert in the religious and social life of the host country. Remapping and creating new spatial logics as well as the use of spatial metaphors are important practices of social and religious activities of these communities in Portugal.

Keywords: Pentecostalism, evangelical communities, Angolan immigrants, Angolan diaspora in Portugal, transnational religion, mapping, spatial practices, spatial metaphors

Wstęp

System kolonialny najdłużej utrzymał się w obrębie luzofonii. W 1822 roku swoją niezależność od Portugalii ogłosiła Brazylia. Pozostałe zamorskie posiadłości portugalskiego imperium na proklamację niepodległości lub zakończenie portugalskiej dominacji (z wyjątkiem Goa, Damanu i Diu – 1961 r. oraz Makao – 1999 r.) były zmuszone czekać aż do połowy lat 70 XX wieku, niemal ćwierć

¹ Artykuł jest oparty na badaniach terenowych przeprowadzonych w Lizbonie w okresie od października 2012 do lipca 2013 roku oraz w Angoli w okresie od grudnia 2013 do 2 lutego 2014 roku. Badania terenowe w Angoli były prowadzone w ramach projektu badawczego „A política da esperança: o papel das igrejas na reconstrução da Angola de Pós-Guerra”, kierowanego przez Instytut Nauk Społecznych na Uniwersytecie Lizbońskim (Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa – ICS UL) i koordynowanego przez prof. Ramona Sarró, dzięki grantowi badawczemu otrzymanemu z Fundacji Nauki i Technologii (Fundação para a Ciência e a Tecnologia – FCT, nr. PTDC/CS-ANT/112897/2009).

wieku dłużej niż inne terytoria kolonizowane przez Europejczyków. 25 kwietnia 1974 roku doszło w Portugalii do bezkrwawego przewrotu wojskowego obalającego prawicowy rząd Marcelo Caetano – rewolucja goździków wyznaczyła koniec portugalskiej epoki kolonialnej. Proces dekolonizacji wzmógł migracje ludności z byłych kolonii do byłej Metropolii (Lizbony) (Wituch 2000)². Mimo zaangażowanej rasowo i etnicznie ideologii (m.in. zaadoptowanej przez Salazara i replikowanej do dziś przez wiele środowisk lusotropikalnej koncepcji Gilberta Freyre’a (por. Freyre 1985)) oraz wysiłków ze strony pokoleń portugalskich polityków zmierzających w kierunku stworzenia multikulturowego i zintegrowanego społeczeństwa, postkolonialna Portugalia pozostaje krajem, w którym kwestie marginalizacji, stereotypizacji i stygmatyzacji stanowią istotny element panoramy społecznej (por. Carvalho 2009; Machado i in. 2011). Zagadnienia te obecne są również na płaszczyźnie religii i manifestują się wśród portugalskich i mieszkających w Portugalii chrześcijan. Paradoksalnie mimo uniwersalnego, równościowego przesłania chrześcijaństwo, a zwłaszcza chrześcijaństwo ewangelikalne, jest religią wrażliwą na kulturowe i społeczne procesy różnicowania (Brodwin 2003: 85). Analiza praktyk przestrzennych stosowanych przez ewangelikalne wspólnoty w Portugalii pozwala spojrzeć na wielowymiarowość postkolonialnych dyskursów z odmiennej perspektywy stawiającej w centrum uwagi religijne wspólnoty migrantów.

Chrześcijananie w Angoli

Wraz z końcem epoki kolonialnej Kościół katolicki utracił w Angoli monopol religijny, co w ciągu trzech dekad zaowocowało przyspieszonym rozwojem alternatywnych wobec niego chrześcijańskich Kościołów i denominacji religijnych (95% populacji Angoli stanowią chrześcijanie, ateści zaś to zaledwie 0,3% populacji; por. Viegas 2008). Zgodnie z danymi angolskiego Narodowego Instytutu do Spraw Religii (Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos) z 2010 roku 83 Kościoły zostały oficjalnie zalegalizowane przez państwo (jednym z kryteriów jest udokumentowana i potwierdzona notarialnie liczba 100 tys. wiernych) a 827 wciąż czeka na oficjalną rejestrację (Fernandes 2010). Kościoły protestanckie oraz niezależne Kościoły chrześcijańskie stały się poważnym partnerem i kartą przetargową w angolskiej polityce, są także aktywne w angolskiej sferze publicznej.

Najważniejszymi chrześcijańskimi denominacjami w Angoli obok najliczniejszej grupy katolików są protestanci i niezależne afrykańskie Kościoły profetyczne (tokości i kimbangiści) (Viegas 2008). Wśród Kościołów protestanckich najdłużej na terytorium Angoli (od XIX wieku) działają baptyści i metodyści, którzy historycznie byli związani bądź z konkretną grupą etniczną, bądź z wybraną frakcją polityczną (Brinkman 2003: 196). Stosunkowo najmłodszą denominacją prote-

² Metropolię traktuję tu jako nazwę własną ponieważ w czasach kolonialnych słowo *Metrópole* pisane w języku portugalskim z dużej litery było określeniem Lizbony.

stancką w dzisiejszej Angoli są Zbory Boże³. Akcja ewangelizacyjna Zborów Bożych dotarła do Angoli z dwóch kierunków: Ameryki i Portugalii. Pierwszymi misjonarzami było amerykańskie małżeństwo Stark, które pojawiło się w Angoli pod koniec lat 30. XX wieku i rozpoczęło działalność ewangelizacyjną na południu kraju. Misja ta nie trwała długo, ponieważ Edmond Stark zmarł wkrótce na malarię, a rozpoczynająca się w Europie wojna i niepewna sytuacja międzynarodowa zmusiła jego żonę do wyjazdu z Angoli. Pearl Stark powróciła dekadę później i stała się podporą pierwszych działań na polu ewangelizacji wysłanego z Portugalii misjonarza Joaquim Cartaxo Martinsa. Działali wspólnie w prowincjach południowych, początkowo w Bengueli, później w licznych wioskach na terenie całej prowincji Kwanza-Sul. W związku z oporem Kościoła katolickiego i portugalskiej administracji (członkowie Kościołów protestanckich byli traktowani jako terroryści spiskujący przeciwko portugalskiemu zwierzchnictwu w Angoli) ostatecznie misje te zostały zamknięte. Część wiernych przeniosła się do Luandy, wśród nich także Joaquim Cartaxo Martins (Martins 2004; Prata 2007). W stolicy miejscem spotkań europejskich ewangelików był dom w dzielnicy Vila Clotilde, wkrótce jednak zmieniono siedzibę, przenosząc nabożeństwa do domu przy alei Generała Carmony, dzisiejszej ulicy Che Guevary. Kościół w tamtym czasie nosił nazwę Ewangelikalnego Kościoła Jezusa (Igreja Evangélica de Jesus), a jednocześnie nie był Zborem Bożym. Dopiero przybyły z Portugalii w 1969 roku misjonarz Israel Cóias Pires nadał mu oficjalnie status Zboru Bożego (Prata 2007: 28). Ze względu na położenie zyskał on nieoficjalną nazwę Zboru Bożego Generała Carmony, która po 1974 roku została sformalizowana i zmieniona na Zbór Boży Maculusso (Assembleia de Deus Pentecostal do Maculusso). Zbór ten stał się centralnym, nadrzędnym Kościołem wobec innych wspólnot, które w tym czasie były już zakładane przez Angolczyków na przedmieściach Luandy, tzw. *musseques*⁴. Wkrótce po wybuchu rewolucji goździków w Portugalii Zbory Boże zostały porzucone przez portugalskich misjonarzy, a ich zwierzchnictwo przeszło w ręce Angolczyków. Druga połowa lat 70. i pierwsza połowa lat 80. była dla Zborów Bożych w Angoli okresem wyzwań, głównie ze względu na brak wykwalifikowanych funkcjonariuszy i wyświęconych pastorów oraz niedostatki edukacyjne

³ Zbory Boże (ang. *Assemblies of God*) – w dosłownym tłumaczeniu z angielskiego „Zgromadzenia Boże”; w języku polskim obie nazwy funkcjonują wymiennie. Zbory Boże są jedną z największych pentekostalnych denominacji na świecie. Denominacja ta powstała w 1914 roku w Hot Springs, w amerykańskim stanie Arkansas w celu utrzymania jedności doktrynalnej i organizacyjnej licznych denominacji religijnych, które zostały zapoczątkowane po charyzmatycznym przebudzeniu, do którego doszło na początku XX wieku w Los Angeles przy Azusa Street (Anderson 2004).

⁴ Słowo *musseque* pochodzi z języka kimbundu (*mu* – miejsce, *seke* – piasek) i oznacza formację geologiczną charakterystyczną dla okolic Luandy, gdzie gleba jest sucha i piaszczysta. *Musseque* użyczyło nazwy nieformalnym, budowanym na piasku dzielnicom, w których konstrukcje mieszkalne były często nietrwałe lub opierały się na tanich materiałach, a warunki sanitarne i bytowe były zaledwie podstawowe. Centralna część Luandy, gdzie ulice były pokryte asfaltem, przeciwstawiała się miastu *musseques*, gdzie w czasach kolonialnych żyła dominująca większość Afrykanów. W ten sposób Luanda była podzielona pod względem koloru skóry na miasto zamieszkanе przez czarnoskórych Angolczyków i miasto białych Europejczyków (Pereira 2008: 55).

i administracyjne. Ostatecznie jednak w 1987 roku zebrane w Konwencji Zborów Bożych w Angoli Kościoły uzyskały pośród 11 innych wyznań (m.in. obok Kościoła katolickiego, baptystów, metodystów, tokoistów i kimbangistów) oficjalny status potwierdzony przez angolski rząd (Fernandes 2010: 26). Obecnie Zbory Boże w Angoli są jedną z najliczniejszych i najbardziej wpływowych denominacji zarówno na poziomie społecznym, jak i politycznym. Dysponują własnym Instytutem Biblijnym IBA, a od 2012 roku także uczelnią wyższą FATAD przyznającą licencjat z zakresu teologii.

Afrykańscy imigranci w Portugalii

Portugalskie imperium kolonialne opierało się w dużej mierze na dominacji terytoriów afrykańskich (Angola, Mozambik, Wyspy Zielonego Przylądka, Wyspy św. Tomasza i Książęca), 90% afrykańskiej imigracji w Portugalii stanowią zatem przybysze z krajów PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa – kraje afrykańskie, w których językiem urzędowym jest język portugalski) (Machado 2011). Afrykańska obecność w Portugalii ograniczała się początkowo do mieszkańców Afryki Północnej (wieki średnie), dopiero okres portugalskich podbojów Afryki w XV wieku otworzył Lizbonę na kontakty z Afrykańczykami z głębi kontynentu i wybrzeży znajdujących się na trasie portugalskich wypraw w kierunku południowym. W XVI wieku afrykańską ludność Lizbony szacowano na 10% całej populacji miasta, dlatego z końcem tego stulecia wydzielono dla Afrykańczyków osobną dzielnicę Mocambo, na obrzeżach stolicy, którą zamieszkiwali zarówno niewolnicy, jak i wyswobodzeni lub wolni Afrykanie (Henriques 2009: 47), nie stanowili oni jednak istotnej siły politycznej stolicy. Począwszy od drugiej połowy XX wieku Afrykanie stali się znaczącą grupą społeczną, która nie mogła być dłużej pomijana i ignorowana, musiała natomiast zostać uwzględniona i włączona w społeczną politykę portugalskiego państwa (por. Carvalho 2009). W latach 60. XX wieku pojawiła się w Portugalii pierwsza liczna fala afrykańskich imigrantów zarobkowych, pochodzących głównie z Wysp Zielonego Przylądka. Byli to przeważnie robotnicy kontraktowi, znajdujący zatrudnienie w budownictwie, gdzie wypełniali lukę pozostawioną przez portugalskich emigrantów za chlebem do innych krajów europejskich. Ważnym impulsem migracyjnym w latach 60. XX wieku stały się wojny kolonialne toczące się na wielu afrykańskich terytoriach podległych Portugalii. Od 1975 roku do początku lat 80. Portugalie zalała fala uciekinierów z Angoli, Mozambiku i Gwinei Bissau, wywołana dekolonizacją i niestabilną sytuacją polityczną w nowych krajach afrykańskich. Struktura społeczna tej imigracji była bardzo zróżnicowana. W drugiej połowie lat 80. XX wieku Portugalia przystąpiła do Unii Europejskiej, co natychmiast wzmoгло afrykańskie migracje do tego kraju. Ponowny wzrost liczby imigrantów z krajów afrykańskich obserwuje się od 2000 roku. Najczęściej jest to migracja oparta na łączeniu rodzin, w mniejszym stopniu zaś dominują cele zarobkowe z powodu obecnego kryzysu ekonomicznego Portugalii. 80% afrykańskich

migrantów mieszka w Lizbonie i otaczających ją przedmieściach (Machado 2011: 35–43). Wraz z falami afrykańskich migracji pojawiły się w Portugalii, a głównie w Lizbonie, nowe Kościoły, a także nowe formy praktyki religijnej, które stanowiły wyzwanie nie tylko dla zastanych struktur Kościoła katolickiego, ale także dla portugalskich protestantów (Vilaça 2006; Leite 2012). Największą grupę wśród afrykańskich migrantów z krajów PALOP w Portugalii stanowią chrześcijanie (głównie z Angoli i Wysp Zielonego Przylądka), znacznie mniejszą są muzułmanie (głównie z Mozambiku i Gwinei Bissau) (por. Machado 2011; Tiesler 2000).

Według raportu Urzędu do Spraw Obcokrajowców i Granic z 2012 roku (Patrício 2013: 7) angolska imigracja stanowi drugą co do wielkości (najwięcej imigrantów pochodzi z Wysp Zielonego Przylądka) mniejszość afrykańską w Portugalii (20 366 osób)⁵. Mimo zakończenia wojny domowej w Angoli w 2002 roku obok imigrantów ze starszych fal migracji, zapoczątkowanych dekolonizacją i wojną domową, w Portugalii wciąż pojawiają się nowi angolscy imigranci. Obecnie imigracja ta nie ma charakteru czysto zarobkowego i jest zdywersyfikowana pod względem społecznym – do Portugalii przybywają studenci, osoby poszukujące lepszej opieki medycznej, członkowie angolskich rodzin rezydujących już w Portugalii, politycy, biznesmeni i przedsiębiorcy (Machado 2011, Sardinha 2010).

Angolscy ewangelikanie w Portugalii

W Portugalii angolscy imigranci różnie odtwarzają swoje religijne więzi i przynależność do religijnych instytucji, aktywnie uczestnicząc we wspólnotach o portugalskich, brazylijskich, afrykańskich i amerykańskich korzeniach (np. Igreja Maná, Centro Cristão Vida Abundante, Assembleias de Deus Portugal, Terceira Igreja Baptista, Igreja Metodista, Igreja Universal Reino de Deus). W każdym z wymienionych Kościołów Angolczycy są jedną z wielu narodowości, czasem uczestnicząc w specjalnych nabożeństwach przeznaczonych dla społeczności afrykańskiej. Wśród różnorodności i pluralizmu denominacji ewangelikalnych w Lizbonie istotną dla angolskich migrantów grupę stanowią wspólnoty gdzie angolska społeczność odgrywa kluczową lub dominującą rolę. Niektóre z tych wspólnot ewoluowały z niewielkich rodzinnych grup modlitewnych skupionych wokół angolskiego lidera, najczęściej ewangelisty, misjonarza głoszącego Słowo Boże i kierującego wspólnotą, paralelnie do własnych migracyjnych aktywności (np. Igreja Evangélica Internacional Pão Divino). Istnieją też przypadki, gdy angolscy wierni zdominowali portugalski Kościół i doprowadzili do opuszczenia go przez portugalskich członków (np. Comunidade Cristã Evangélica Adonai). Większość z tych Kościołów została zapoczątkowana już na terenie Portugalii z inicjatywy bądź poprzez napór angolskich imigrantów. Istnieją jednak Kościoły, które swoje siedziby mają w Angoli i Portugalii, a w szerszej perspektywie Europę traktują jako swój

⁵ Dane te nie są całkowicie miarodajne, ponieważ nie uwzględniają nielegalnej imigracji ani osób, które uzyskały obywatelstwo portugalskie i nie są uwzględniane w statystyce (Øien 2007).

teren misyjny. Są to przypadki Zboru Bożego Maculusso (Assembleia de Deus Pentecostal do Maculusso), Kościoła Dobrego Boga (Igreja Fraternidade Evangélica de Pentecostes na África Bom Deus IFEPA) i Chrześcijańskiej Konwencji Kościoła Ewangelikalnego (Convenção da Igreja Evangélica Cristã em Portugal C.I.E.P. – Classe da Assembleia Cristã da Bereia).

Zbór Boży Maculusso

Zbór Boży Maculusso, porzucony w 1974 roku przez portugalskich liderów, został przekazany w ręce Angolczyków. W tym czasie w Luandzie istniało już kilka wspólnot zielonoświątkowych założonych przez Angolczyków. Wszystkie one wyrosły z jednego Kościoła umiejscowionego na obrzeżach Luandy w dzielnicy Cazenga. Dzielnica ta była jednym z otaczających Luandę *musseques* zamieszkiwanych przez Angolczyków. Zbór Boży Cazenga został założony przez Angolczyka Joaquim Manuela, który przez kilka lat przebywał w prowincji Kwanza-Sul i tam konwertował się pod wpływem portugalskich misjonarzy. Ponieważ w czasach kolonialnych formalnie nie było możliwe, by Angolczyk stał na czele Kościoła, Zbór Boży Maculusso, prowadzony przez portugalskiego pastora, nadzorował wspólnotę Cazenga. Istniały zatem w Luandzie dwa znaczące Zbory Boże: Maculusso i Cazenga. Podział między nimi w pierwszej połowie lat 70. XX wieku opierał się na logice koloru skóry. Zbór Boży Cazenga i jego subkongregacje były Kościołem dla Afrykanów, Zbór Boży Maculusso ze względu na swoje położenie w jednej z centralnych dzielnic Luandy, zamieszkaną wyłącznie przez białych, był Kościołem Europejczyków. W niepodległej Angoli Zbór Boży Maculusso, porzucony przez europejskich misjonarzy, zaczął się rozwijać pod kierownictwem angolskiego lidera, zdobywając nowych angolskich wiernych. W przeciwieństwie do Zboru Bożego Cazenga Zbór Boży Maculusso nie tworzył subkongregacji ani nie zarządzał podległymi sobie wspólnotami. Zbór ten był w Luandzie naznaczony stygmatem Kościoła obcego, Kościoła białych, ludzi w garniturach należących do rządzącej klasy średniej lub wyższej, Kościoła „zimnego”, w którym liturgia była pozbawiona emocji i ekspresji. Sytuacja ta zaczęła się stopniowo zmieniać za sprawą nowego lidera, pastora Francisco Domingos Sebastião, pierwotnie afiliowanego przy Zboże Bożym Cazenga. Pochodzący z klasy robotniczej, ale ambitny i charyzmatyczny lider doprowadził do redefinicji Zboru Bożego Maculusso, rozwinął sieć podległych mu subkongregacji i otworzył zbór na szerszą grupę wiernych z różnych grup etnicznych i klas społecznych. Równocześnie utrzymał status Kościoła jako najbardziej wpływowego Zboru Bożego w Angoli, Kościoła cieszącego się renomą, którego siedziba znajduje się w dzielnicy Maculusso – jednej z bardziej prestiżowych dzielnic Luandy. Dzięki wiernym z klasy średniej i wyższej, członkom rządzącej partii, pracownikom administracji publicznej, biznesmenom, ekonomistom, prawnikom, lekarzom i profesorom, którzy uczestniczą w nabożeństwach w centralnej świątyni w dzielnicy Maculusso, Kościół przyciąga także aspirujące jednostki i klasy społeczne (Graça 2006).

Maculusso jako metafora przestrzenna

W latach 60. XX wieku Angolski pisarz Luandino Vieira napisał powieść *Nós, os de Maculusso* („My, ci z Maculusso”) (Vieira 2004), w której opowiada o grupie przyjaciół, towarzyszy wspólnych zabaw, mieszkających w jednej z dzielnic Luandy. Sytuacja polityczna Angoli i wybuch wojen kolonialnych rozdzielają kolegów, wyznaczając im odmienne życiowe trajektorie i zadania (m.in. udział w partyzantce czy emigrację). Spotykają się dopiero wtedy, gdy zabłąkana kula zabija jednego z nich. Pogrzeb staje się okazją do refleksji nad ideologicznym i moralnym dorobkiem oraz zobowiązaniami całego pokolenia, które w książce reprezentuje dzielnica Maculusso. Staje się ona synonimem przemian zachodzących w Angoli, a zarazem synonimem zbiorowej postawy i świadomości pokoleniowej.

Dla mieszkańca Luandy nazwa Maculusso oznacza dzielnicę w centrum Luandy, miejsce zamieszkania klasy średniej i klasy wyższej, z silnymi europejskimi akcentami, znaczną liczbą banków, sklepów i restauracji. Maculusso jest miejscem szykownym, cywilizowanym, nowoczesnym. Pozytywna waloryzacja miejsca rozciąga się także na odbiór Zboru Bożego, który przyjął nazwę dzielnicy. Paradoksalnie większość Zborów Bożych przyjmuje najczęściej nazwy biblijne, odnoszące się do miejsc, osób lub wydarzeń obecnych w historii biblijnej (np. Kolumna Betel, Salomon, Ebenezer, Żywe Słowo itp.), które wskazują na profil lub inspirację danej wspólnoty. W przypadku Zboru Bożego Maculusso największe znaczenie ma miejsce oraz jego konotacje na miejskiej i społecznej mapie Luandy. Obecnie Zborowi Bożemu Maculusso podlegają 32 Zbory w samej Luandzie (centra, które z kolei dzielą się na pomniejsze subkongregacje), liczne Zbory w każdej z 18 prowincji Angoli, a także Zbory misyjne w Portugalii, Wielkiej Brytanii i na Wyspach Kanaryjskich. W każdym przypadku nazwa Maculusso zostaje zachowana i wskazuje na przynależność danej kongregacji do wspólnoty Maculusso.

Zarówno w Portugalii, jak i Angoli przestrzenne zapośredniczenia Maculusso służą wiernym do wyznaczania pozycji pośród alternatywnych wspólnot ewangelikalnych i Zborów Bożych. Trawestując nieomal tytuł powieści Luandino Vieiry, wierni często mówią: „My z Maculusso”. Niejednokrotnie podczas kazań w Zborze w Lizbonie pastor krzyczy: „Jesteśmy ludem z Maculusso”, „Tu jest Maculusso, tu jest Angola”. Maculusso przybiera w tych wypowiedziach rolę przestrzennej metafory semantycznie odsyłającej do statusu społecznego i politycznego Kościoła w Angoli, jego stabilnej pozycji ekonomicznej i politycznej, a także aspiracji intelektualnych i klasowych.

Maculusso służy także jako transnarodowa i transkontynentalna metafora podwójnej obecności. Ruy Blanes, badając Kościół tokoistów w Lizbonie, zauważył, że w przeciwieństwie do tezy Abdelmaleka Sayada zawartej w książce *The Suffering of the Immigrant* (Sayad 2004) ukazującej życie imigranta jako podwójną absencję – w domu, który opuścił, i w społeczeństwie, do którego stara się bezskutecznie przyłączyć w nowym kraju – w Kościele tokoistów można mówić o podwójnej obecności. Kościół ten jest swego rodzaju centrum operacyjnym dla wiernych, punktem

kontaktowym i źródłem najświeższych informacji z Angoli (Blanes 2011: 413). Taką samą funkcję pełni w Lizbonie wśród ewangelików Zbór Boży Maculusso. Podczas każdego nabożeństwa, a zwłaszcza nabożeństwa niedzielnego, obecni są goście, przyjezdni, którzy w pewnym sensie traktują wizytę w Kościele jako część angolskiej tradycji odwiedzania rodziny. Kościół jest punktem kontaktowym, punktem wymiany myśli, doświadczeń, wzajemnej pomocy i wsparcia. Pozwala stwarzać iluzję równoczesnego przebywania i w Angoli, i w Portugalii. „Tutaj można naprawdę poczuć ciepło i smak Angoli!” – te słowa wypowiedziane przez pastora kościoła w Lizbonie dobrze ilustrują tezę podwójnej obecności. Dla wiernych najważniejsze jest bycie członkiem tej wyobrażonej, renomowanej, wybranej społeczności; mniej istotne jest miejsce aktualnego przebywania, znacznie ważniejsza staje się kwestia, gdzie się przynależy, w jaki sposób i na jakich zasadach.

(Re)mapowanie Lizbony

W Portugalii status wszystkich Kościołów o angolskich korzeniach, które utworzyły swoje filie w Lizbonie, jest niejednoznaczny. Z jednej strony Kościoły te określają się jako chrześcijańskie, uniwersalne, które pragną włączyć swoich wiernych do światowej społeczności ewangelikalnych chrześcijan. Z tego powodu odrzucają wszelkie etykiety Kościołów etnicznych czy afrykańskich, starając się współpracować z portugalskimi Kościołami i instytucjami ewangelikalnymi oraz prowadząc intensywną wymianę kaznodziei między licznymi w Lizbonie Kościołami ewangelikalnymi o różnym pochodzeniu (Brazylia, Gwinea Bissau, Portugalia, Kongo, Stany Zjednoczone itd.). Jednocześnie Kościoły te odmawiają podporządkowania się portugalskim instytucjom i autorytetom ewangelikalnym (np. odmowa przystąpienia przez Zbór Boży Maculusso do Konwencji Zborów Bożych w Portugalii), dobitnie zaznaczając swoją odrębność od europejskiego stylu praktyki religijnej i administracji kościelnej, modeli głoszenia Słowa Bożego i partycypacji wiernych w życiu wspólnoty. Konflikty dotyczące funkcjonowania i wyborów religijnych tych Kościołów są obrazem rozleglejszej logiki konfrontacji pomiędzy Europą i Afryką, centrum i peryferiami, tradycją i modernizacją, stygmatyzacją i inkorporacją, a dyskursy binarne znajdują odbicie w przestrzennych praktykach tych Kościołów (Knibbe, Malulem 2009).

Patrząc na mapę współczesnej Lizbony i umieszczając na niej siedziby Kościołów i ich subkongregacji, z łatwością można zauważyć, że angolskie Kościoły znajdują się poza historycznym centrum Lizbony. Wyjątkiem jest siedziba Zboru Bożego Maculusso, która choć nie znajduje się w turystycznej i centralnej części Lizbony, z perspektywy zwykłego mieszkańca miasta mieści się w strategicznie ważnym miejscu, w pobliżu centralnego węzła komunikacyjnego. Zbór Boży Maculusso jest ulokowany przy Campo Grande, gdzie spotykają się dwie linie metra, przebiegają liczne linie autobusów komunikacji miejskiej, a swoje trasy rozpoczynają wiele linii podmiejskich. Ponadto w okolicy znajdują się dwa duże uniwersytety, dwa ważne szpitale i stadion sportowy. Większość wiernych tego Kościoła

nie mieszka ani nie pracuje w jego pobliżu, lecz dojeżdża na każde nabożeństwo z odległości kilku, kilkunastu, a często nawet kilkudziesięciu kilometrów. Z tej perspektywy decyzja umiejscowienia siedziby Kościoła przy Campo Grande ma charakter polityczny, z jednej strony odwołując się do widoczności, koncepcji centrum i inkorporacji, z drugiej zaś do marginalizacji, peryferii i stygmatyzacji.

Przyglądając się przestrzennym podziałom Lizbony, można zauważyć wyraźną logikę przestrzennej dystrybucji opartej na etniczności i kolorze skóry. Już XVI-wieczna afrykańska dzielnica Mocambo była formą separacji i koncentracji czarnoskórych mieszkańców miasta w jednym, odizolowanym, ale dostatecznie nieodległym od centrum miejscu, by stolica z łatwością mogła korzystać z usług ludności zamieszkującej Mocambo. Ta afrykańska dzielnica współcześnie już nie istnieje, ale wiele innych dzielnic Lizbony stanowi obecnie replikę jej idei. Fale afrykańskich migrantów, które po dekolonizacji zalewały Portugalie, nie mogły znaleźć zakwaterowania w ścisłym centrum stolicy. Migranci często podejmowali decyzję o budowie tymczasowych konstrukcji na terenach niezamieszkanym, ale leżących w pobliżu centrum. Te nielegalne dzielnice, w których domy początkowo były blaszane, a z czasem murowane, odgrywały ważną rolę społeczną w środowisku migrantów. Z jednej strony mieszkania w dzielnicach nie były drogie, z drugiej zaś istniała możliwość odtwarzania więzi sąsiedzkich i rodzinnych w przypadku migracji ludzi z jednej wioski, klanu bądź rodziny (Mendes 2012).

Po przystąpieniu do Unii Europejskiej (1985 r.) Portugalia wkroczyła na ścieżkę szybkiego wzrostu ekonomicznego, a także przyspieszonej modernizacji. Decyzja o zorganizowaniu w Lizbonie w 1998 roku europejskiej wystawy EXPO stała się decydującym impulsem zmian w polityce przestrzennej miasta. W latach 90. XX wieku rząd portugalski wdrożył plan przesiedleń ludności o nazwie PER. Formalnie był on skierowany na polepszenie warunków bytowych mieszkańców nielegalnych dzielnic i zapewnienie nowych mieszkań we wznoszonych masowo osiedlach socjalnych. Plan miał jednak oczywiste wady, ponieważ budowę większości nowych osiedli zaplanowano na obrzeżach Lizbony, niezwykle słabo skomunikowanych z centrum miasta, bez żadnych socjalnych udogodnień (szkół, sklepów, ośrodków zdrowia, obiektów rozrywkowych i wypoczynkowych) (Gusmão 2004: 271–273).

W ten sposób rząd portugalski doprowadził do powstania licznych gett rozsiągniętych na terenie tzw. Wielkiej Lizbony (Grande Lisboa), czyli obszaru administracyjnie podległego stolicy o powierzchni 1 381 km². Nowe osiedla nie były przeznaczone dla Portugalczyków ani białych mieszkańców podmiejskich terenów. Głównymi mieszkańcami nowych dzielnic stali się Afrykańczycy oraz portugalscy Cyganie. Niebagatelne znaczenie dla szybkich postępów PER-u miała spekulacja ziemią odzyskaną po wyburzeniu nielegalnych dzielnic (obecna luksusowa dzielnica nad brzegiem Tagu, mieszcząca się na terenie wystawy EXPO, została zbudowana na obszarach zajmowanych przez dawne dzielnice Afrykańskich migrantów), ale także wyrażana *explicite* ideologia modernizacyjna, która miała m.in. doprowadzić do usunięcia mieszkalnych baraków z terytorium Portugalii. W wyniku przesiedleń społeczność afrykańska została rozproszona w rejo-

nie Wielkiej Lizbony, poddana gettoizacji oraz wypchnięta daleko poza centrum miasta i nawias nowoczesnego społeczeństwa (Ascensão 2012, 2013).

Siedziby angolskich Kościołów i ich subkongregacji w większości mieszczą się na przedmieściach Lizbony (Quinta do Mocho, Seixal, Pontinha, Torrão Segundo, Laranjeiro, Rio Mouro, Mem Martins, Bairro Santiago) w pobliżu miejsca zamieszkania społeczności, którym służą. Decyzja Zboru Bożego Maculusso o wynajęciu przestrzeni kultowej w centrum miasta i organizowanie w pobliżu Kościoła, a także w ścisłym centrum miasta, akcji ewangelizacyjnych musi być postrzegana oraz interpretowana w kategoriach politycznej i społecznej próby destereotypizacji, degettoizacji, demarginalizacji i destygmatyzacji zarówno Kościoła, jak i reprezentowanej przez Kościół społeczności angolskich wiernych. Polityka przestrzenna Zboru Bożego Maculusso jest także oczywistą próbą podkreślenia pozycji Kościoła wśród pozostałych Kościołów ewangelikalnych w Portugalii, zwróceniem uwagi na rangę tej wspólnoty w Angoli i próbą wejścia w partnerski dialog z europejskimi braćmi. Odmowa podporządkowania się portugalskim autorytetom ewangelikalnym przesunęła zbór poza nawias oficjalnego portugalskiego życia ewangelikalnego, nadając mu status instytucji, którą można tolerować, ale która w żadnym wypadku nie jest partnerem. W jednym z przeprowadzonych wywiadów angolski pastor powiedział: „Portugalczyki prowadzą dla Afrykanów specjalne afrykańskie nabożeństwa, przyciągając w ten sposób wiernych do swoich pustoszejących Kościołów, ale potem tym samym Afrykanom nie powierzają żadnej ważnej w Kościele roli, nie wysławiają pastorów”. Opinia pastora dobrze odzwierciedla uprzedzenia portugalskich Zborów Bożych wobec angolskich współwyznawców posądzanych o tradycjonalizm, trybalizm i zacofanie, uważanych za słabo wykształconych oraz często oskarżanych o niewłaściwą interpretację doktrynalną.

Analizując rozmieszczenie angolskich Kościołów na mapie Lizbony, można zauważyć, że siedziby Kościołów i ich subkongregacji pokrywają Lizbonę i przedmieścia dość gęstą i przemyślaną siecią. Wierni z tych wspólnot – mimo że mieszkają w odległych od siebie dzielnicach – doskonale znają sposoby dotarcia do poszczególnych siedzib czy subkongregacji, często natomiast nie mają pojęcia o najważniejszych atrakcjach turystycznych Lizbony lub miejscach położonych w historycznej, turystycznej i rozrywkowej strefie stolicy. Tradycyjna kartografia Lizbony jest dla znacznej części wiernych bezużyteczna i podlega procesowi remapowania, w którym głównymi punktami stają się siedziby Kościołów i ich subkongregacji, ale także wszystkie miejsca wykorzystywane przez wiernych w praktyce religijnej (miejsca odosobnienia, postów i modlitwy, tj. parki, wzniesienia, zagajniki; miejsca akcji ewangelizacyjnych, nie-miejsca (Augé 2013), tj. przejścia podziemne, parkingi, centra handlowe, stacje kolejowe, terminale autobusowe itd.; miejsca chrztów, tj. dzikie plaże, zatoki, rzeki). Proces tworzenia nowych, alternatywnych geografii Lizbony jest w dużym stopniu paralelny z doktryną ewangelikalną podkreślającą śmierć starego człowieka i ponowne narodziny do życia w Chrystusie, a zatem odrzucenie logiki i oczywistości świata niewierzących. Praktyka remapowania przestrzeni Lizbony jest zarazem praktyką rewaloryzacji

odrzuconych i stygmatyzowanych w portugalskim dyskursie medialnym miejsc i dzielnic (dzielnic problematycznych, zdegradowanych, przestępczych, znajdujących się poza skuteczną jurysdykcją policji).

Zakończenie

Przestrzenne praktyki angolskich wspólnot ewangelikalnych w Portugalii pozwalają zwrócić uwagę na postkolonialne napięcia społeczne i polityczne pomiędzy afrykańskimi i europejskimi mieszkańcami Lizbony, a także reprezentującymi ich instytucjami społecznymi i politycznymi. Sposoby zarządzania i pojmowania przestrzeni miasta przez wiernych i liderów omawianych wspólnot niejednokrotnie odzwierciedlają ogólne procesy stygmatyzacji i marginalizacji społecznej, ale także pokazują sposoby przeciwdziałania i odwracania tych procesów.

Bibliografia

- Adogame A.
2013 *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*, London.
- Anderson A.
2004 *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge.
- Ascensão E.
2012 *História e teimosia na cidade informal*, „Le Monde Diplomatique Portugal”, Lisboa.
2013 *A barraca pós-colonial: materialidade, memória e afetona arquitetura informal*, [w] *Identidades e Império. Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais*, red. N. Domingos, E. Peralta, Lisboa, s. 415–462.
- Augé M.
2013 *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, Warszawa.
- Blanes R.
2011 *Double Presence. Proselytism and Belonging in an Angolan prophetic church's diaspora*, „Journal of Religion in Europe”, nr 4 (3), s. 409–428.
- Brinkman I.
2003 *War and identity in Angola. Two Case-Studies*, „Lusotopie”, s. 195–221.
- Brodwin P.
2003 *Pentecostalism in translation. Religion and the production of community in the Haitian diaspora*, „American Ethnologist”, vol. 30 (1), s. 85–101.
- Carvalho J.
2009 *A política de imigração do estado português entre 1991 e 2004*, Lisboa.
- Fernandes M.
2010 *As Religiões em Angola. A realidade do Período Pós-Independência (1975–2010)*, Luanda.
- Freyre G.
1985 *Panowie i Niewolnicy*, Warszawa.

- Graça A.
2006 *Os Feitos e Efeitos na Vida de um Homem de Deus*, Luanda.
- Gusmão N.M.M.
2004 *Os filhos da África em Portugal. Antropologia, multiculturalidade e educação*, Lisboa.
- Hervieu-Léger D.
2002 *Space and Religion: New approaches to religious spatiality in modernity*, „International Journal of Urban and Regional Research”, nr 26 (1), s. 99–105.
- Henriques I.C.
2009 *A Herança Africana em Portugal*, Lisboa.
- Kalu O.
2008 *African Pentecostalism. An Introduction*, Oxford.
- Knibbe K.,
2010 *Geographies of Conversion. Why Space Matters*, Introduction lecture to the Glo-pent Conference, Amsterdam.
- Knibbe K., Malulem M., van der
2009 *The Role of spatial practices and locality in the constituting of the Christian African diaspora*, „African Diaspora”, nr 2, s. 125–130.
- Knott K.
2005 *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, London.
- Lefebvre H.
1991 *The Production of Space*, Oxford.
- Leite R.M.
2012 *Polaridades de campo protestante em Portugal*, [w:] *Identidades Religiosas em Portugal*, red. A. Teixeira, Prior Velho, s. 255–286.
- Machado L.F., Roldão C., Silva A.
2011 *Vidas plurais: Estratégias de integração de imigrantes africanos em Portugal*, Lisboa.
- Martins J.M.
2004 *Recantos do Mundo, O pentecostalismo em Angola – subsídios para a historia das Assembleias de Deus*, Aldeia de Paio Pires.
- Mendes M.M., Sá T., Crespo J.L., Ferreira C.H. (red.)
2012 *Cidade entre bairros*, Casal de Cambra.
- Øien C.
2007 *The Angolan diaspora in Lisbon: An introduction*, „Economia Global e Gestão”, nr 3(11), s. 23–33.
- Patrício A. C.,
2013 *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo – 2012*, Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, <http://sefstat.sef.pt/relatorios.aspx> [data dostępu: 25 stycznia 2014].
- Pereira L.N.N.
2008 *Os Bakongo de Angola: Religião, política e parentesco num bairro de Luanda*, São Paulo.
- Prata M.J.
2007 *Análise do Crescimento da Implantação da Assembleia de Deus Pentecostal de Angola desde a Época dos Portugueses até ao Ano 1975*, licencjat z teologii ESTAO, Lomé.
- Sardinha J.
2010 „*Things Haven't Been the Same for 500 Years...: Reflections on Integration and Identity Constructions of Angolans in Portugal*”, „Migracijske i etničke teme”, nr 26(2), s. 143–167.

Sayad A.

2004 *The Suffering of the Immigrant*, Cambridge.

Teixeira A. (red.)

2012 *Identidades Religiosas em Portugal*, Prior Velho.

Tiesler N.C.

2000 *Muçulmanos na margem: a nova presença islâmica em Portugal*, „Sociologia, Problemas e Práticas”, nr 34, s. 117–144.

Viegas F.

2008 *As Religiões em Angola. Dados estatísticos*, Luanda.

Vieira L.

2004 *Nós, os de Maculusso*, Lisboa.

Vilaça H.

2006 *Da Torre Babel às Terras Prometidas: Pluralismo religioso em Portugal*, Porto.

Vilaça H., Pace E.

2010 *Religião em Movimento: Imigrantes e Diversidade Religiosa em Portugal e Itália*, Porto.

Wituch T.

2000 *Historia Portugalii w XX wieku*, Pułtusk.

